Jean-Marie MEYER

CIAŁO CZŁOWIEKA A JEGO TOŻSAMOŚĆ

Seksualność ludzka może być pojęta w pełni jedynie w symbiozie tego, co cielesne i tego, co uczuciowe, tego, co dane i tego, co pożądane. Swą najbardziej własną istotę człowiek utrzymuje w tej kompletności poprzez wolność. [...] Zadaniem wolności jest przysłuchiwanie się mowie ciała i ponoszenie odpowiedzialności za nie.

Gdy chodzi o miłość, filozof, podobnie jak Sokrates, popada w zakłopotanie. Za przykładem Sokratesa może on powiedzieć, iż z jednej strony jego powołaniem jest wiedzieć, czym jest miłość (*Lyzis*), a z drugiej, iż to Diotyma (*Uczta*) jest właściwie autorką jego wykładu.

Aby bliżej określić swoistość owego zakłopotania, należy przedstawić wymogi myślenia filozoficznego. Poprzez to Czytelnik zostanie wyniesiony do roli sędziego tego przedsięwzięcia.

Filozofia musi stawiać zasadnicze i decydujące pytania i starać się dać na nie odpowiedź: co mianowicie możemy w ogóle zrozumieć w kwestii miłości i seksualności? Gdzie leży to zrozumienie? Pytanie to jednak ujawnia założenie: miłość musi być możliwa, co w konieczny sposób pociąga ideę, że w miłości istnieje coś uniwersalnego.

Niniejszy artykuł postawi poza tym trzy pytania. Odpowiedzi na nie będą się wzajemnie splatały i warunkowały:

1. Jak należy rozumieć seksualność? Czego uczy nas ona o osobie?

2. Pytanie to wywołuje następne: jeśli seksualność jest częścią składową osoby, to jak w ogóle należy rozumieć ciało w jego seksualnym wymiarze?

3. I w końcu: czy istnieje jakieś powiązanie pomiędzy naszym ciałem a czasem, a jeśli istnieje, to jakie?

Wydaje nam się, iż odpowiedzi na te pytania są niezbędne do zrozumienia ludzkiej seksualności.

FILOZOFICZNA ANALIZA MIŁOŚCI I SEKSUALNOŚCI

Zanim odpowiem na postawione powyżej pytania, chciałbym zaakcentować fakt, iż temat ten dotyczy istotnych aspektów życia ludzkiego, a więc jest to także temat filozofii. Ciało i duch – albo wyrażając się bardziej fenomenologicznie: to co widoczne i to co niewidoczne – są związane z miłością. Nasze rozumienie miłości będzie się zasadniczo zmieniać zależnie od tego, czy będziemy traktować miłość w wymiarze biologicznym, czy psychologicznym. Nie

przypisując sobie chęci napisania nowej wersji kartezjańskiej rozprawy o metodzie, musimy jednak na wstępie zauważyć, iż równowaga pomiędzy subiektywnym a obiektywnym traktowaniem tematu stanowi dla nas istotne wyzwanie.

I. Oczywistym jest, iż nie istnieje żadna seksualność sama w sobie. Należy z tego wyciągnąć wszelkie konsekwencje: istnieją rzeczywiście osoby, które jawią się jako obdarzone płciowością. Fakt ten ukazuje, iż każda osoba posiada swoją tożsamość zależnie od tkwiącej w jej ciele zdolności przekazywania życia, a więc istnienia – jako mężczyzna i kobieta. W tym momencie stajemy wobec alternatywy: osoba może być traktowana jako całość, zamknięta w sobie jedność, która wyposażona jest w pewne możliwości akcji i reakcji w stosunku do zewnętrzności lub ukazuje nam się ona jako istota dynamiczna, doskonaląca się w ramach swej natury i spełniająca się w swoim działaniu. Powiedzmy od razu i bez dalszej analizy, iż ta ostatnia perspektywa jest dokładnie tym, co respektuje zarówno nasze własne doświadczenie, jak i wynikającą z niego analizę filozoficzną. Użyte słownictwo zresztą jawi nam się tutaj jako pouczająca wskazówka. Jeśli mówi się w istocie, że człowiek jest obdarzony seksualnością to nie chodzi tutaj właściwie o „posiadanie" w sensie predykamentu, ale w sensie „postpredykamentu" (por. Arystoteles, *Kategorie* 15b). Tutaj bytem jest prawda posiadania.

Tak więc seksualność należy do natury osoby i ma swój udział w jej dynamice. Nasza teza, iż nie istnieje seksualność jako taka ujawnia głębszy sens. Sposób w jaki obchodzimy się z seksualnością widoczny jest w tym, jak osoba odkrywa swoją tożsamość, jak ją pogłębia i doprowadza do doskonałości. Przechodząc do wniosku końcowego, wynika z tego rzecz następująca: seksualność nie jest ani czymś zewnętrznym i drugorzędnym w stosunku do osoby, ani też nie jest prostą rzeczywistością natury biologicznej. Proponujemy, aby traktować ją jako pośrednika (medium) osobowej tożsamości i to pod dwojakim względem.

Z jednej strony, jest ona tym, poprzez co możemy być odpowiedzialni za kogoś drugiego w ramach wspólnego przekazywania życia. I tak to, co męskie, nabiera znaczenia w odpowiedzialności wobec tego, co kobiece, i odwrotnie.

Z drugiej strony, dokładne znaczenie tej odpowiedzialności ujawnia się jedynie w ramach właściwości osoby jako mężczyzny i jako kobiety. Natura ludzka istnieje w dwóch wersjach, każda z nich jest równie pierwotna, a seksualność jest zrozumiała jedynie w odniesieniu do tej właściwości.

W przypadku osoby ludzkiej jest to decydujące i powoduje, iż po uwzględnieniu tego występują trudności w zrozumieniu seksualności. Aby ją określić, potrzebne są trzy pojęcia-klucze, a mianowicie: natura, osoba i przekazywanie życia.

Seksualność może być właśnie pojęta w osobowym modusie egzystencji skierowanej na naturę i to zarówno w sensie uzupełnienia jak i jednostkowo-

ści, albo mówiąc dokładniej w sensie komplementarności opierającej się stale na odrębności dwóch osób różnej płci.

Innymi słowy, seksualność jest częścią składową powstawania świadomości osoby ludzkiej, która zawiera w sobie zdolność urzeczywistniania potencjalności swej natury w ramach stosunku do kogoś drugiego, którego inność otrzymuje swoje prawdziwe znaczenie jedynie we wspólnej naturze. To, co takie samo, i to co inne, pozostaje tutaj w dynamicznych stosunkach wzajemnych, nie poza naturą, ale wewnątrz niej, w tym przypadku bowiem jest to natura ludzka.

Dobrze znana komplementarność płci nie zamazuje różnic, jak to się dzieje w procesie stapiania, ale owo istnienie różnych płci (męskość i kobiecość) uwypukla, zakłada i podkreśla. Tak więc los i wyzwanie tkwiące w każdym spotkaniu miłosnym mogą otrzymać swój wyraz we wzajemnym uznaniu istniejącej w Drugim ostatecznej przeciwstawności (aż do ciała włącznie).

II. Dochodzimy zatem do drugiej części naszej analizy: zrozumiałość ciała ludzkiego. Wspomniano już wyżej, że wiele dziedzin wiedzy może przypisywać sobie kompetencje w tej dziedzinie. Zależnie od omawianego tematu biolog względnie psycholog będą uważać, że mogą powiedzieć coś pewnego. Doświadczenie wskazuje bowiem na dwa aspekty naszego ciała. Moje ciało jest organizmem, ale także moim ciałem. Anatomia ma tu coś do powiedzenia i pod tym względem moje ciało – niezależnie od indywidualnych odcieni – jest porównywalne z innymi. Jest ono widzialnym, dotykalnym i podlegającym prawom natury przedmiotem. Jednakże moje subiektywne doświadczenie ciała jest nieco inne: moje ciało utrzymuje specyficzny stosunek do mnie samego, nie jest jednym przedmiotem między innymi i nie może tak samo, jak inne przedmioty zostać przeze mnie zobiektywizowane. Co więcej: ja nie rozpoznaję siebie jako tego, który m a ciało, ale jako tego, który j e s t ciałem.

Oba te punkty widzenia ciała są ważne i nie ma żadnego powodu, aby wykluczać jeden na korzyść drugiego. Ponadto bardzo źle się dzieje, jeśli jedna strona odmawia drugiej słuszności. Jakkolwiek więc pojmowanie zjawiska „moje ciało" jest w istocie indywidualne, to muszę jednak dostrzegać także ważność spojrzenia naukowego i medycznego, na przykład na zranione ciało. Naukowe i powszechne ujęcie ciała ludzkiego polega również na ujmowaniu nas jako żywej istoty. Zarówno z subiektywnego, jak i obiektywnego punktu widzenia ciało ludzkie nie może być traktowane jako rzecz, jako obca mojej istocie rzeczywistość. A zatem wszystko, co się w ciele dzieje, będzie dokładnie zrozumiałe dopiero wtedy, gdy będzie pojmowane w ramach osoby i jej ograniczeń. Powiedzieliśmy już poza tym, iż rzeczywistości cielesne funkcjonują jako naturalne możliwości. Aby z nich odpowiednio korzystać, należy odwoływać się do wolności. W tym miejscu należałoby przedstawić główną tezę naszego artykułu:

1. U ludzi nie ma żadnego instynktu płciowego w takim sensie, jak rozumieją to etnologowie (np. Lorenz czy Tinbergen).

2. Istnieje natomiast zakorzeniona w życiu osoby ludzkiej natura płciowa.

Pierwsze twierdzenie zawiera coś zadziwiającego, ponieważ składa się z zaprzeczenia. Nie mamy tutaj intencji ignorowania starych względnie nowych dyskusji na ten temat. Chcemy po prostu powiedzieć to, co następuje: istnieje seksualna tendencja do połączenia się z partnerem innej płci. Sposób jednak w jaki tendencja ta się rozwija, nie polega na surowym determinizmie zachowań. Zachowanie ludzkie jest zadziwiające przez to, iż wykorzystuje możliwości cielesne w całkowicie specyficzny sposób. Podczas gdy przynależność gatunkowa determinuje młode zwierzęta – ze względu na zagrożenia ich życia – do tego, aby szybko były zdolne do działania, potomstwo ludzkie cechuje się powolnością i długotrwałością przystosowania. Jeśli chodzi o przyswojenie mowy albo o elementarny proces uspołecznienia, to młody człowiek ma cały czas dla siebie, tak jakby rytm jego nauki podlegał innym regułom niż ten u zwierząt. Poza tym młody człowiek nie stanie się dokładnie tym, kim byli jego rodzice. Słuszność tego stwierdzenia stanowi potwierdzenie pewnych teorii wychowania. (Niektórzy ideologowie marzyli o jednakowym przekazywaniu dorobku jednej generacji drugiej, życie jednak stale to korygowało.)

Wracając do seksualności należy stwierdzić, iż dojrzałość płciowa nie może być traktowana jedynie jako zdolność cielesna. O wiele bardziej odpowiada ona kryzysowi poczucia tożsamości, co znowu wskazuje na związek pomiędzy seksualnością i osobą. Sposób w jaki przeżywana jest seksualność, nie zależy jedynie od ciała, ale również od uczuciowości poszczególnego człowieka, która połączona jest z całym, nieredukowalnym do specyficznego determinizmu życiem psychicznym jednostki.

Posługiwanie się lub nie seksualnością zależne jest od celu, jaki nadajemy naszemu osobistemu życiu. I jeszcze jedna, ostatnia uwaga na ten temat: etnologowie wykazują, że zachowanie instynktowne jest wynikiem konstrukcji odpowiadającej głównemu celowi życia zwierząt. W zachowaniu ludzkim jednak uwagę zwraca szczególnie to, iż nie możemy postrzegać życia człowieka jako procesu dodawania, w którym pojedyncze części tworzą całość, ale że każdy pojedynczy element ma swój udział w całości, a ożywiający nasze działania zamiar nie może być redukowany do prostego aktu biologicznego.

Możemy więc stwierdzić, iż nie istnieje jednoznaczny, określający zachowanie seksualne łańcuch przyczyn. Każda osoba ma prawo stworzenia w swoim działaniu jedności zarówno tego, kim jest, jak i sposobu, w jaki chce działać. Chcielibyśmy się zatrzymać w tym najważniejszym dla naszych rozważań punkcie. Po pierwsze, doświadczenie przekonuje nas o tym, iż mechanistyczne pojmowanie ludzkiej seksualności jest niedostateczne. Podczas gdy głównymi powodami zwierzęcego zachowania seksualnego jest rzeczywistość zewnętrzna

(warunki, miejsce, temperatura) i wewnętrzna (hormony), u ludzi dzieje się inaczej. Czynniki zewnętrzne i wewnętrzne odgrywają na pewno rolę, ale są raczej okazjami, a nie rzeczywistymi przyczynami działania.

Istotną natomiast rolę odgrywa wyobraźnia. Wybrana przez nią i podtrzymywana zmysłowa percepcja będzie nadawać orientację konkretnemu zachowaniu seksualnemu i w końcu wywoła je w sposób właściwy dla wyobraźni, tak aby używać i kierować ku odpowiedniemu celowi mechanizmy, które często same w sobie nie wykazują żadnego konkretnego przeznaczenia.

O ile świat zwierząt podlega tu ostremu determinizmowi, o tyle dla rasy ludzkiej charakterystyczne są możliwości wyboru, którym towarzyszy rodzaj zakłopotania i pewne wahanie. W tym właśnie punkcie niektórzy nasi współcześni naukowcy uwikłali się w trudności. Stwierdzają oni brak determinizmu instynktów i wnioskują z tego, iż nie istnieje w ogóle seksualność jako fakt natury. Mylą się oni przy tym właściwie dwukrotnie. Po pierwsze, nie mogą przyjąć tego absolutnego określenia dlatego, ponieważ jest ono nie do pogodzenia z naturą ludzkiej osoby i pozostaje w stosunku do niej w sprzeczności. Gdybyśmy byli całkowicie zaprogramowani, wtedy nasza wolność nie miałaby oczywiście żadnego znaczenia, to znaczy żadnej możliwości zastosowania. Z drugiej strony, brak tego określenia skłania ich do negowania seksualności jako takiej.

Wszelako swoistość seksualności ludzkiej polega na tym, że może być ona zrozumiana jedynie w połączeniu z jednostkowością i wolnością osoby ludzkiej. Każde inne ujęcie zniekształca seksualność i zamyka osobę w zaplanowanym racjonalnie i szkodliwym dla wolności mechanizmie.

Chcielibyśmy teraz podsumować to, co zostało już przedstawione i wyrazić to nieco inaczej: przejście od mechanizmu (seksualność zwierzęca) do wolności (seksualność ludzka) zasadza się wstępnie na doświadczeniu, iż wobec nadzwyczaj różnorodnej roli wyobraźni pożądanie u ludzi nie może zostać zredukowane do zaprogramowania instynktów.

Z tego empirycznego faktu chcielibyśmy wyciągnąć następujący wniosek końcowy: seksualność ludzka może być pojęta w pełni jedynie w symbiozie tego, co cielesne i tego, co uczuciowe, tego, co dane i tego, co pożądane. Swą najbardziej własną istotę człowiek utrzymuje w tej kompletności poprzez wolność. Fakt, że istnieje natura ludzkiej seksualności, nie mówi nic o tym, iż podporządkowana jest ona mechanizmowi. Przeciwnie: powołaniem elementów biologicznych w człowieku jest ich uzupełnienie i udoskonalenie przez to, co duchowe. Brak instynktu wskazuje na to, iż nasza wolność miast zabarykadować się w zamkniętym świecie, powołana została do odegrania głównej roli w utrzymywaniu w jedności naszej osoby. Patrząc z tej perspektywy, zadaniem jej jest przysłuchiwanie się mowie ciała i ponoszenie odpowiedzialności za nie. A więc brak owego instynktu jest jakby „pismo wklęsłodrukowe", które ukazuje dokładny ślad roli wolności.

Nie istnieje ani nieokreśloność, która wydawałaby seksualność na pastwę samowoli, ani też związana z instynktem określoność, mamy natomiast do czynienia z pewną orientacją, która wymaga udoskonalenia przez wolność.

Wniosek ten objaśnia nam liczne aspekty życia osoby. Aby wyciągnąć jednak z tego słuszną naukę, trzeba jeszcze raz wyraźnie powiedzieć, co następuje: w przypadku ludzi natura jest w istotny sposób realizowana poprzez wolność. Wynika z tego jasno, dlaczego wszelkie tematyzowanie seksualności oscyluje pomiędzy Scyllą a Charybdą, pomiędzy ciężkim determinizmem a iluzoryczną i absolutną nieokreślonością. W obu przypadkach osoba i jej życie padają ofiarą tej pomyłki o podwójnym obliczu.

CZASOWOŚĆ A TOŻSAMOŚĆ CZŁOWIEKA

To życie seksualnością w osobowy sposób prowadzi nas do refleksji nad czasem. W odniesieniu do seksualności nie szło nam w powyższych rozważaniach o to, aby znaleźć szczególną postawę albo sposób życia, ale aby zdecydować się na pewną antropologię. Teraz także idzie nam raczej o to, aby w bezpośredni i rzadko rozwijany sposób pojąć ludzką c z a s o w o ś ć. Uwzględniamy tu wszystkie ważne części składowe, a mianowicie:

1. rytmy fizjologiczne, a szczególnie kobiecy period;
2. psychologiczne rytmy pożądania;
3. długotrwałe projekty osoby.

Naszym zdaniem, to co decyduje o harmonijnym stosunku do seksualności i co go wywołuje, polega na tym, aby uwzględnić trzy wyżej wymienione elementy i doprowadzić je do h a r m o n i i.

Jeszcze raz staje przed nami problem: jak można wyobrazić sobie jedność r ó ż n o r o d n y c h c z ę ś c i, mianowicie tego, co fizyczne, psychologiczne i duchowe? Odpowiedź nie przychodzi sama z siebie. W rzeczywistości nasi współcześni wahają się pomiędzy przymusowym redukowaniem płciowości do bezosobowego „to" a przesadnym idealizowaniem, które zamyka seksualność w obszarze czystej rozkoszy.

Naszą odpowiedzią będzie podzielona na dwie części analiza, w której wykażemy, iż:

1. Jedynie element duchowy jest w stanie zapewnić seksualności jedność i znaczenie.

2. Ujednolicenie owo jest możliwe tylko wtedy, kiedy to, co duchowe w człowieku, uwzględnia dynamikę uczuciową i psychologiczną i respektuje ich właściwości.

Przewaga tego, co duchowe w człowieku, winna być rozumiana w dwojakim sensie: element ducha odnosi się do ciała jako jego mowa i jako jego instrument. Chcielibyśmy wykazać, iż te dwa „rejestry" zarówno uzupełniają się nawzajem, jak i wykluczają.

Wydaje mi się, iż jednym z najbardziej istotnych w tym względzie wkładów lingwistyki jest stworzenie mowy ciała. Jeśli semiotyka w ogóle jest możliwa, to jedynie po przyjęciu następującej idei przewodniej: to, co materialne, a szczególnie, to, co cielesne, zdolne jest do tego, aby skłonić do myślenia o czymś innym, a nawet o czymś, co nie jest rzeczą. Odczytywanie ciała jako znaku jest w ogóle istotnym postulatem poezji i z tego punktu widzenia antropologia odrzucająca możliwość znaku, jest całkowicie sprzeczna z doświadczeniem miłości, w którym świat natury dochodzi do głosu dzięki ukochanej osobie. Doświadczenie miłości jest pod względem struktury analogiczne ze sztuką poetycką. Poeta dosłownie jest „poza sobą", a jednak wszystko d o k o n u j e s i ę w n i m. Ujawnienie tego, co wewnętrzne, co jest celem poezji, podobnie jak doświadczenie miłości, zakłada tajemnicę. Znak może istnieć jedynie dzięki tej tajemnicy; poprzez tę rozpiętość pomiędzy duszą i światem: dusza i świat mogą objawiać się i rozmawiać ze sobą poprzez niosące tajemnicę znaki. W strukturze wypowiedzi poetyckiej, pełnej dźwięku i skierowanej na zewnątrz, zawarte jest milczenie. Owo istniejące w znaku i poezji napięcie pomiędzy mową a milczeniem wskazuje na wymóg miłości. W tym względzie ciało objawia osobę, chcąc powiedzieć, co rozgrywa się w jej wnętrzu. Doświadczenie z ciałem i życiem usprawiedliwia następujące stwierdzenie: ciało może być pojmowane jako mowa.

To samo doświadczenie jednak ukazuje, iż jeśliby ciało chciało uchodzić za mowę, musi być traktowane jako instrument, poprzez który objawia się innym ludziom. Ciało nie obrazuje żadnego ujawniania mojego „ja", ale to, czym i przez co odsłaniam się. Ciało nie jest więc jedynie znakiem. Na swój sposób – jako instrument – na ile osoba jest w nim i działa, może funkcjonować jako przyczyna. Moim zdaniem oba te sposoby ujęcia ciała, a mianowicie jako m o w y i i n s t r u m e n t u należy w y r a ź n i e r o z r ó ż n i ć. Odpowiadają one bowiem dwu całkowicie różnym postawom.

Jeśli idzie o tę pierwszą, to lingwistyka rozwinęła teorię „speech act", która może być bardzo przydatna w naszej analizie. Nie każde wypowiedziane słowo zmierza ku temu, aby wyrazić coś prawdziwego albo fałszywego. Jeśli mówię do kogoś „dzień dobry", to nie chcę przez to powiedzieć, iż dzień jest dobry. Pragnę natomiast zakomunikować drugiej osobie tkwiącą we mnie życzliwość. Krótko mówiąc, słowa chcą raczej służyć dobru niż prawdzie. Aby sprostać celowości, wiadomość musi być prawdziwa. Musi ona oznaczać nie tylko wolę dobra w stosunku do drugiej osoby, ale także zgodnie z prawdą moją postawę. Wydaje się, że ludzkie ciało, szczególnie w związku z miłością, winno być pojmowane w świetle teorii „speech act".

Mówiąc o ciele można też twierdzić, iż „mówić znaczy działać". W istocie mówienie nie oznacza nic innego jak tylko działanie, względnie możliwość wyrażenia samego siebie poprzez swoje ciało.

Odnośnie do drugiej postawy, traktującej ciało jako przyczynę, pożądane byłoby zwrócenie uwagi na to, iż Tomasz z Akwinu traktuje przyczynę instrumentalną jako poruszającą i równocześnie poruszaną. Inaczej mówiąc, „ratio" przyczyny instrumentalnej w przeciwieństwie do przyczyny głównej nie jest całkowite ani dokonane. Przyczyna instrumentalna chcąc sprostać swojej istocie charakteryzuje się tym, iż odnosi się właśnie do podmiotu, który przez nią działa. Traktowanie ciała jako przyczyny instrumentalnej nie oznacza, iż zaprzecza się jego własnej istocie (można powiedzieć, iż piła jest tylko po to, aby ciąć drzewo), ale że ciało jest uduchowione przez ducha i osobę (objawia się tak, jak rzemieślnik, który za pomocą piły wytwarza swoje łóżko). Należy tutaj również dodać, iż instrument dla używającej go osoby nie stanowi elementu obcego, ale jest w istocie obecny jedynie w odniesieniu do niej. Dzięki temu będziemy mogli uzupełnić naszą analizę. Jeśli ciało, a szczególnie ciało ludzkie jest w ogóle znakiem, to dlatego, że chce wykazać, iż to, co istotne w jego działaniu i postawie, pochodzi jedynie z „wnętrza człowieka" i że wszystko to, co widoczne, wyprowadzone jest z niewidocznego i w końcu do tego się odnosi.

III. Zanim będziemy mogli wyciągnąć wniosek ze wszystkiego, co zostało tutaj powiedziane, chciałbym krótko zająć się czasowością. Wydaje się, że arystotelesowskie określenie czasu ciągle jest aktualne, jakkolwiek zazwyczaj jest ono rozumiane jedynie powierzchownie. Niemniej jednak jego przekonująca siła ujawnia się w tym, iż czas – traktowany czy to przez fenomenologa, czy też fachowca od termodynamiki, a więc jako strumień świadomości lub temperatura ciała – związany jest zawsze z ruchem. To samo dzieje się oczywiście ze wszystkimi naszymi następującymi po sobie działaniami, które włączają się w ukształtowany przez nas porządek. Pod tym względem pomocna jest psychologia, która ukazuje, iż prawdziwa teraźniejszość dla człowieka musi być rozumiana w perspektywie wykonanego działania, jedynego więc, które gra rolę spełniającą. „Uwaga, skupienie" („Aufmerksamkeit") Bergsona i „troska" („Sorge") Heideggera wydają się tutaj niewystarczające. Jedynie taka antropologia może sprostać całości doświadczenia czasu, która umożliwia objawienie wolnego podmiotu w teraźniejszości, unikając wplątania w paraliżującą przeszłość albo stale nieokreśloną przyszłość. Aby więc uciec od tej błędnej oceny czasowości, konieczne jest potraktowanie jej według jedynego sposobu, który nadałby jej pełne znaczenie, a mianowicie – w aspekcie moralności.

Wypowiadając to jesteśmy świadomi podwójnego sprzeciwu, który z pewnością napotkamy. Jedni powiedzą, że połączony z naturalnym porządkiem świata mechanizm cielesny nie ma nic wspólnego z osobistymi projektami i ich własną czasowością. Inni zaś stwierdzą, iż psychologia ludzka w istotny sposób obca jest naturalnemu determinizmowi i zawartej w nim czasowości (ordo temporis). Pomimo tych różnic idzie tutaj, naszym zdaniem, o jeden sprzeciw, który nie rozpoznaje głównej zasady. Sprzeciw ów polega na tym,

iż każdej próbie określenia czasowości przeciwstawia się niedostatecznie wytłumaczony fakt, że doświadczenie czasu charakteryzuje się wielorakością. Ciało, projekty i uczucia odpowiadają w istocie różnorodnym ujęciom czasu. Jednakże mogą i muszą one zostać ujednolicone na podstawie jedności każdorazowego, leżącego u ich podstaw podmiotu.

Dla wszystkich jest oczywiste, że ujednolicenie to nie jest możliwe, jeśli ciało traktowane jest jako zamknięta w sobie rzeczywistość. Nie możemy poza tym zrozumieć, dlaczego – a jeszcze bardziej jak – takie widzenie problemu ujednolicenia mogłoby być słuszne, gdyby nasze pragnienia, a ogólniej mówiąc uczucia, dysponowały w nas samych potencjałem samoregulującym. Jak już wcześniej wskazałem, ciało, nie rezygnując z jego wywodzących się od natury właściwości, musi być rozumiane jako związana z osobą przyczyna instrumentalna; a równocześnie nasze uczucia muszą być przejęte, uporządkowane i wyegzekwowane przez działanie osobowe, to znaczy etyczne.

Mówiąc o działaniu etycznym nie chodzi o jakąś siłę, która „przykleja się" do faktycznie już ustanowionych rzeczywistości. Chodzi raczej o występowanie świadomej i wolnej decyzji, która wydaje się nam jedynym sposobem autentycznego odniesienia do prawdy o osobie ludzkiej.

W związku z tym prawda naszej własnej teraźniejszości jest p r a w d ą o c a ł e j o s o b i e. Tkwiące we mnie zamiary i pragnienia dochodzą do spełnienia zmysłowego poprzez to, iż pokrywają się z ostatecznymi celami osoby albo mogą być przez nią także „ratyfikowane". Poza tym „teraz" jako moment wolnej decyzji jest punktem ciężkości osobowej czasowości. Ten priorytet teraźniejszości nie powinien jednak skłaniać nas do zapominania o tym, iż śmierć, jako pewny a jednocześnie nieokreślony punkt czasowy, wykazuje naszą siłę, ale także kruchość. Dzięki takiemu podejściu mój czas jawi się jako zakorzeniony w moim ciele, przeżyty w polu świadomości, skierowany na cele ostateczne. A więc właśnie jako czas mojej własnej historii.

KRYZYS EUROPY ZACHODNIEJ

Owo przeobrażenie tego, co ogólne (czas naturalny) w to, co jednostkowe (czas ciała) i tego, co jednostkowe w to, co wewnętrzne (czas ludzkich oczekiwań) jest, jak się wydaje nieodzownym warunkiem określenia miejsca wyznaczonego drugiej osobie we współczesnych problemach małżeństwa w Europie Zachodniej. Małżeństwo jako instytucja przeżywa kryzys. Na podstawie przeprowadzonej uprzednio analizy należałoby wymienić punkty, które doprowadzą nas do końcowego wniosku. Naszym zdaniem współczesny kryzys rodziny nie może być sprowadzony jedynie do przejścia z jednego modelu rodziny do drugiego. Sedno aktualnej sytuacji leży w identyfikacji sieci ludzkich powiązań i w sposobie, w jaki każdy pojedynczy człowiek może być odpowiedzialny za te stosunki. Rodzina kwestionowana jest tylko dlatego, ponieważ

wydaje się, iż tożsamość samego człowieka postawiona jest pod znakiem zapytania.

Spotkanie mężczyzny i kobiety, które w małżeństwie przejawia się jako przymierze, tworzy podstawę życia społecznego. Punkt ciężkości można tu opisać następująco: czy zostało rzeczywiście uznane, że ten stosunek, najgłębiej zakorzeniony w człowieku jako istocie płciowej, jest właśnie tym, który leży u podstaw życia społecznego?

Owo niezwykłe pojednanie ekstremów zakłada wyraźne uznanie i rzeczywiste zaufanie do zdolności do odpowiedzialności, to znaczy do naszej wolności. Jednakże – jak to się dzieje we wszystkich kryzysach cywilizacji – wielu naszych współczesnych wątpi w swoją własną wolność. Jak mogę ufać komuś drugiemu, gdy wątpię w swoją własną wolność?

*

Niniejszy artykuł podniósł szczególnie rolę pojęcia natury. Jeśli natura ta popada w zapomnienie, to pozostaje tylko jednostka. Nie jest ona ciągle świadoma tego, jak powinna obchodzić się z innymi, ponieważ nie dostrzega swojej własnej istoty. Ta ślepota na zależności naszej własnej natury powoduje, iż braterstwo pomiędzy ludźmi jest nie do pomyślenia. Mnie jako niewidzącemu, mój brat jawi się jako niewidoczny.

Rodzina – i tutaj dotykamy sedna naszego tematu – jest tym tajemniczym miejscem, gdzie dwie, zależne od swej ludzkiej natury, osoby przekazują życie. Oznacza to, iż dążą one do tego, aby dać życie nowej, tajemniczej i nieredukowalnej do nich istocie ludzkiej. Rodzina jest tym miejscem, gdzie zaistniały początek jest uznany i błogosławiony.

Tłum. *Anna Cieśla*